

GIRO GLOBAL A LA DERECHA Y LA RELEVANCIA DE LA ANTROPOLOGÍA[1]

Gustavo Lins Ribeiro*

Resumen: La disminución de la importancia de la participación de los antropólogos en debates públicos es el resultado de diversos factores, algunos internos a la disciplina, otros externos. La trivialidad, la alta especialización y el abandono de los temas de amplio interés público son problemas que necesitan ser debatidos. Asimismo, el actual resurgimiento de discursos de intolerancia y racismo apunta la posible llegada de una era postmulticultural donde el conocimiento antropológico debe reposicionarse. La internet es otra variable importante para comprender el antiintelectualismo contemporáneo, pues genera una renovada ilusión de transparencia que hace que las ciencias sociales parezcan inútiles. La etnografía, con su capacidad de aproximarnos a los agentes, es una base para que los antropólogos retomen un papel político/público.
Palabras claves: Antropología, debates públicos, anti-intelectualismo, derecha política, multiculturalismo.

Anthropology's relevance at a global right turn

Abstract: A decrease in the importance of anthropologists' participation in public debates can be traced to a number of factors, some inherent to the discipline, others not. Triviality, high specialization levels and neglecting issues of broad public interest are problems that must be debated. Additionally, the current resurgence of racist and intolerant discourses points to the possible opening of a "post-multicultural" era in which anthropological knowledge must be re-posited. The internet

[1] Conferencia impartida en el CIESAS-Occidente, Guadalajara, el 4 de noviembre de 2016. Agradezco al doctor Andrés Fábregas Puig, su director, la honrosa invitación.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Universidad de Brasilia.

ISSN: 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 5-26
Recepción: 1 de diciembre 2017 • Aceptación: 3 de febrero 2017
http://www.encartesantropologicos.mx





is another important variable for understanding contemporary anti-intellectualism in that it gives rise to a renewed illusion of transparency that seemingly renders social science useless. Ethnography—with its ability to bring us closer to cultural agents—is a base for anthropologists' new engagement with their political and public roles.
Keywords: Anthropology, public debates, anti-intellectualism, right-wing politics, multiculturalism

---

Volver a hacer un ejercicio de reinterpretación de la historia de la antropología para hablar de su presente y futuro sólo se explica por las perspectivas programáticas que cada cual de nosotros tiene. Quiero dejar claro desde el principio que veo una crisis internacional de la relevancia de la antropología como disciplina académica, una crisis de mayor o menor intensidad de acuerdo con el país en que nos fijemos. En nombre de la practicalidad o de la importancia de diversos tipos de conocimiento para el "desarrollo", en algunos lugares la quitan de los currículos, en otros intentan cerrar cursos o bien disminuyen drásticamente los financiamientos. Pienso, pero no exclusivamente, en casos recientes en el Reino Unido, en Australia, Japón y Colombia. Hay una necesidad de replantear nuestro lugar *vis-à-vis* las otras disciplinas y la sociedad.

Esta conferencia también se inserta en una larga tradición que los antropólogos tenemos de reflexionar sobre nuestra disciplina. Creo que a los antropólogos nos gusta hablar de nuestra disciplina por dos motivos principales. El primero sería un motivo pedagógico, vamos a decirlo así. Hasta hoy, la antropología no es una disciplina muy conocida. Aun en un país como México, donde existen, por ejemplo, un magnífico Museo de Antropología y una institución de alcance nacional como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, lo que hacemos los antropólogos no queda claro para la mayoría de la población. De hecho, todos tienen alguna noción de lo que hace un médico o un ingeniero, pero lo contrario no es verdad cuando se trata de la práctica antropológica. En realidad, los antropólogos no somos muchos en el mundo comparados con profesiones más populares, como la de abogado.

El segundo motivo por el que nos gusta hablar de la antropología es mucho más importante para nosotros académicamente. El hecho es que la antropología es una disciplina reflexiva. Esa característica suya nos lleva siempre a pensar en las relaciones entre la antropología y su tiempo; nos

lleva también, claro, a saber que practicamos una disciplina que cambia de acuerdo con los cambios sociales, políticos, culturales y económicos. Pensar esta relación entre los cambios disciplinarios y los cambios históricos más amplios nos fuerza a no ser ingenuos cuando nosotros mismos somos el objeto, y a estar alertas sobre la relación entre nuestras teorías y nuestro cambiante papel político en la sociedad. Ello permite, además, ver que si existen relaciones históricas entre la práctica antropológica y diversas coyunturas, por supuesto que existen en el presente relaciones de orden político, económico, cultural y social entre la disciplina y el *zeitgeist* contemporáneo, que también necesitan ser pensadas y conocidas.

Comprender que nuestra disciplina cambia de acuerdo con el tiempo y que sus preguntas en determinados momentos conllevan características epistemológicas y heurísticas penetradas por las dinámicas sociológicas de ciertas coyunturas es lo que hace importante el estudio de la historia de la antropología, como bien planteó Ángel Palerm en su texto "Sobre el papel de la historia de la etnología en la formación de los etnólogos" (2006 [1974]). Vemos entonces que el saber antropológico, en singular, es portador de muchos saberes antropológicos que derivan de múltiples contextos y tiempos.

Aquí no estoy interesado, como estaba Palerm en su texto, en la historia de los conocimientos antropológicos anteriores a la formación de la antropología. No tengo dudas de la importancia del procedimiento palermiano, algo que busqué ampliar mirando nuestra disciplina como una cosmopolítica, como un tipo de conocimiento antropológico que se cristalizó y consolidó internamente en la academia occidental en el siglo XIX (Ribeiro, 2014). Para pensar a la antropología como una cosmopolítica que se dedica a entender las estructuras de la alteridad (Krotz 2002), parto del principio que todas las poblaciones humanas siempre tuvieron interés en explicar la alteridad, esto es, la existencia de otros distintos, de otras formas diferentes de estar en el mundo. Este deseo de entender y explicar por qué somos parecidos y diferentes es lo que llamo, siguiendo las huellas del antropólogo indio Ajit Danda (1995), "conocimiento antropológico". Veo estos conocimientos antropológicos como algo verdaderamente universal, como cosmopolíticas; esto es, como discursos que pretenden tener alcance englobante, global, discursos que van más allá de particularismos circunscritos. En este sentido, la antropología es el conocimiento antropológico, es decir la cosmopolítica del Occidente



sobre las estructuras de la alteridad que se formalizó como disciplina académica y se consolidó internamente en estructuras formales de producción de conocimiento en el siglo XIX. En suma: "mientras que la búsqueda del conocimiento antropológico es universal, la antropología no lo es. Ella es el resultado de conocimientos académicos en el Occidente que después serían globalizados" (Ribeiro, 2014: 485). Por ello, en busca de comprender la relevancia de la antropología, voy a empezar por el siglo XIX.

Antropologías de ayer

Revisitar a los clásicos nunca es un proceso inocuo. Italo Calvino, en su bello ensayo "Por qué leer a los clásicos", argumenta que los clásicos son siempre leídos desde un determinado presente. Dice Calvino (1994: 18):

> La actualidad puede ser trivial y mortificante, pero sin embargo es siempre el punto donde hemos de situarnos para mirar hacia delante o hacia atrás. Para poder leer los libros clásicos hay que establecer desde dónde se los lee. De lo contrario, tanto el libro como el lector se pierden en una nube intemporal. Así pues, el máximo rendimiento de la lectura de los clásicos lo obtiene quien sabe alternarla con una sabia dosificación de la lectura de actualidad.

Esto es justamente lo que quiero hacer en este texto. Voy a los clásicos evolucionistas del siglo XIX para mirar hacia atrás y hacia delante y para ofrecer una interpretación de lo que pasa hoy.

En su principio como disciplina académica, al establecerse, era una antropología optimista que deseaba ser más una ciencia natural, probar que lo mental, lo social, lo histórico y lo cultural también podían ser pensados por medio de leyes, tal como el mundo natural. Los evolucionistas representan los comienzos de lo que quiero llamar la Edad de Oro de la antropología, que para mí duró aproximadamente de 1870 a 1990. Como fundadores de la disciplina, los evolucionistas tenían un gran interés en explicarla. Ambiciosos en sus objetivos, sus amplias cuestiones decían acerca de la comprensión de la humanidad cómo estaba organizada, de dónde venía (de los salvajes y bárbaros) y para dónde iba (hacia la civilización). Además, también plantearon algunos de los principales dilemas de la especificidad de la antropología en relación con otras "ciencias". No era

tarea fácil. Para realizarla, se apoyaron en las ciencias naturales, las que legitimaban todas las pretensiones de verdad en el medio científico de su época. Dice Edward Tylor en 1878:

> Para muchos entendimientos ilustrados, parece resultar algo presuntuosa y repulsiva la concepción de que la historia de la especie humana es parte integral de la historia de la naturaleza; que nuestros pensamientos, nuestra voluntad y nuestras acciones se ajustan a leyes tan concretas como las que determinan el movimiento de las olas, la combinación de los ácidos y las bases y el crecimiento de las plantas y los animales (p. 30).

A pesar de persistir en la comunidad científica de su tiempo una resistencia en "admitir que los problemas de la antropología son capaces de ser tratados científicamente" (p. 245), sin duda la amplitud de los planteamientos antropológicos, en sintonía con el evolucionismo que dominaba la ciencia y la sociedad en una Inglaterra victoriana muy consciente de su propia centralidad en el mundo, hace posible que Tylor escriba once años después:

> The world has not been unjust to the growing science, far from it. Wherever anthropologists have been able to show definite evidence and inference … not only specialists but the educated world generally are ready to receive the results and assimilate them into public opinion (Tylor, 1889: 245).

> El mundo no ha sido ni mucho menos injusto con la incipiente ciencia. Ahí donde los antropólogos han sido capaces de mostrar pruebas e inferencias claras… no solo los especialistas, sino toda la gente instruida está por lo general dispuesta a recibir los resultados y asimilarlos en la opinión pública.

James Frazer, en la conferencia inaugural de su cátedra en la Universidad de Liverpool, "El alcance de la antropología social", en 1908, es igualmente optimista sobre la "ciencia del hombre… que acaba de nacer" (p. 20). Dice:

> se reservó a la presente generación… intentar el estudio cabal del hombre como un todo, inquirir no sólo en la estructura física y mental del individuo, sino comparar las diversas razas humanas, trazar sus afinidades, y,



> por medio de una amplio acopio de hechos, seguir hasta donde sea posible la evolución del pensamiento y las instituciones humanas desde el más remoto de los tiempos… La antropología busca… descubrir las leyes generales que en el pasado han regulado la historia humana, y, si la naturaleza es realmente uniforme, se puede esperar que la regulen en el futuro (Frazer, 1908: 20).

Para mis argumentos más adelante, interésame cómo ellos se relacionaban con las grandes cuestiones de su tiempo y particularmente con las "estructuras de la alteridad". Aquí hay que evitar el anacronismo, pues muchos de los presupuestos de superioridad de los evolucionistas suenan raros e irritan nuestra sensibilidad antropológica del presente. Los evolucionistas hacían una doble operación aparentemente contradictoria. Por un lado, etnocéntricamente colocaban a los hombres "salvajes" en otro tiempo, viéndolos como una especie de laboratorio de la humanidad en su momento prístino y negando, como dijo Johannes Fabian (2002), su coetaneidad. Por otro lado, afirmaban, en una especie de perspectiva protorrelativista y antirracista, la humanidad de los salvajes, tanto por admitir la unidad psíquica de la humanidad ("la bien confirmada similitud del funcionamiento de la mente humana en todas las razas", diría Frazer, p. 31) como por creer que la civilización se había desarrollado a partir de los bárbaros. En la misma dirección, afirmaban que las leyes y las religiones de los países civilizados eran derivadas de las experiencias normativas y sobrenaturales (la magia, por ejemplo) de los primitivos. Tylor claramente descarta la "configuración corporal" y el color de la piel y del pelo como factores explicativos: "parece tanto posible como deseable eliminar las consideraciones sobre las variantes hereditarias de las razas humanas y tratar a la humanidad como homogénea en naturaleza, aunque situada en distintos grados de civilización" (Taylor, 1889: 33).

Sin embargo, está claro que la explicación de la dirección de la evolución se ajustaba perfectamente a la celebración del presente (de entonces), a la celebración del poder del hombre blanco occidental, del eurocentrismo que postulaba al Atlántico Norte como el ápice de la trayectoria de la civilización. Al mismo tiempo, esa celebración calmaba la *mauvaise conscience* colonizadora, ya que legitimaba la pretendida superioridad europea frente a los lejanos otros bárbaros y salvajes y permitía colocar al otro exótico interno, los campesinos, como parte de la misma gramáti-

ca, puesto que sus supersticiones eran "sobrevivencias" en el seno de los Estados nacionales europeos –muchos en formación– representativas de etapas anteriores a la civilizada.

A lo mejor sería posible decir que el evolucionismo fue uno de los primeros intentos de las ciencias sociales de pensar lo que hoy llamamos globalización, de poner orden en un mundo cada vez más integrado. La conciencia de que la humanidad era crecientemente una entidad interconectada demandaba explicaciones que hicieron eco hasta el presente. La relación íntima entre la ideología del progreso (Harris, 1996 [1968]), una ideología central en el Occidente que gana gran espacio con la Ilustración y la Revolución Industrial, y el evolucionismo es tal vez la base de lo que se podría llamar un evolucionismo difuso que sigue con nosotros. Con su terminología de superiores e inferiores, de pueblos con modos de vida complejos y otros más simples, el evolucionismo nunca fue abandonado por parte de la "opinión pública", para usar el mismo término anteriormente usado por Tylor, ni por expertos de diferentes disciplinas. Una prueba de lo que acabo de decir son sus trasmutaciones desde el final de la Segunda Guerra Mundial en diversas teorías e ideologías del desarrollo (Ribeiro, 1991, 2007).

En el tiempo que tengo aquí, sería imposible detallar, como lo hice aunque rápidamente con el evolucionismo, las características de otros momentos clásicos subsecuentes en la historia de la disciplina. Me remonté al comienzo de nuestra historia de la antropología porque creo que dejó buenas y malas lecciones. Aquí me interesan más las buenas lecciones, sobre todo el papel que los antropólogos han tenido, consciente o inconscientemente, en la construcción de discursos o en las luchas contra el racismo. Elegí este eje organizador de mi razonamiento por ser el racismo la ideología más perniciosa que las estructuras de alteridades pueden generar internamente en diferentes sistemas interétnicos, especialmente en el seno de aquellos sistemas interétnicos que forman parte de procesos de construcción de la nación bajo la dirección de determinado segmento étnico con ideologías raciales discriminatorias y de exclusión (Williams, 1989).

No desconozco los casos de Alemania (Kohl, 2017) y Sudáfrica (Spiegel, 2017), donde algunos antropólogos influyentes apoyaron con sus prácticas regímenes abiertamente racistas. Tampoco desconozco el empleo de antropólogos estadounidenses como espías en la Primera Guerra Mundial y en otros momentos posteriores, como administradores de campos de concentración para ciudadanos estadounidenses de origen japonés,



o su participación en el presente en la maquinaria de guerra y en el espionaje de Estados Unidos.

Pero creo que es posible, con buena dosis de razón, afirmar que la gran mayoría de los antropólogos, por lo general, estamos del lado correcto en la lucha contra el racismo y la opresión. Sólo para retomar un ejemplo histórico clásico memorable, menciono el texto del padre de la antropología estadounidense, el alemán Franz Boas (1964), sobre "El problema racial en la sociedad moderna", publicado por vez primera en 1943, en un momento en que el racismo crecía y se transformaría en la causa de tragedias humanas innombrables. Si volvemos nuestra mirada hacia América Latina, serían muchos los nombres que tendríamos que mencionar, pero de una generación más contemporánea es imposible no acordarse de Darcy Ribeiro y Roberto Cardoso de Oliveira, mis compatriotas, o de los mexicanos Guillermo Bonfil Batalla, Ángel Palerm y Rodolfo Stavenhagen, por mencionar a unos cuantos extraordinarios antropólogos. También creo posible afirmar que en la historia de la antropología el arsenal de conceptos, teorías y visiones antirracistas va aumentando con el paso del tiempo. Me vienen a la mente las discusiones sobre relativismo cultural o aquellas sobre multiculturalismo e interculturalidad.

Las antropologías de hoy

No me interesa aquí el debate sobre las diferencias teóricas de la antropología contemporánea que, por lo general, han sido dramatizadas bajo el rótulo de giros: el giro culturalista, el giro interpretativista, el giro lingüístico, el giro postmoderno, por ejemplo, y ahora, como *dernier cri*, el giro ontológico. Tampoco repetiré un ejercicio que hice cuando discutí la importancia de mirar las antropologías del mundo en el presente (Ribeiro, 2006). Mi objetivo es entender el lugar de la antropología en el mundo actual, y éste ha cambiado bastante.

Desde que los evolucionistas se negaran a explicar las diferencias entre los hombres en términos raciales y definieron como parte central de sus intereses estudiar "los hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad" (Tylor 1878: 29) para fundar la ciencia de la cultura, como llamó a la antropología Edward Tylor, la noción de cultura ha sido central para el desarrollo de las ideologías antirracistas modernas. De hecho, una contribución fundamental de la antropología a la vida pública fue la diseminación, directa o indirectamente, de la noción

antropológica de cultura. En este viaje sociológico e histórico, la "cultura" se politizó y llegó a participar de formulaciones importantes para la vida democrática y republicana, dando forma a políticas públicas dirigidas a administrar los conflictos interétnicos inherentes a las estructuras de alteridades internas en los Estados nacionales.

Creo que la diseminación internacional del multiculturalismo es el mejor ejemplo de lo que acabo de decir y coincide, para mí, con el auge de la relevancia de la antropología en la vida sociopolítica contemporánea y con el principio de la decadencia de esta relevancia. La década de 1990 sería, como dije, el fin de la Edad de Oro de la antropología. El impacto del multiculturalismo puede muy bien ser ilustrado con la publicación en Estados Unidos, en 1997, del libro *We are all multiculturalists now*, escrito por Nathan Glazer, un antiguo opositor a esta política y, en América Latina, con las nuevas constituciones de Colombia (1991) y de Argentina (1994), claramente influidas por esta ideología. El mundo académico fue ampliamente impactado por la creación de programas de posgrado multiculturalistas y por el uso de esa noción en distintos tipos de interpretaciones sociológicas y antropológicas. La conciencia de que el multiculturalismo es una ideología anglosajona de administración de conflictos interétnicos llevó a muchos de nosotros en América Latina a una aproximación con la "interculturalidad", otra perspectiva que igualmente revela la centralidad de la noción de cultura en estos momentos (Ribeiro, 2003; García Canclini, 2011).

Si es correcto decir que los fundadores evolucionistas de la antropología tuvieron una retórica optimista, es igualmente correcto afirmar que un cierto pesimismo sobre su propia suerte parece haber afectado a la antropología en aquel mismo momento. Para una disciplina muchas veces rehén de lo que Michel-Rolph Trouillot (2003) llamó "el casillero del salvaje", la perspectiva de la desaparición del "nativo" ha sido desde siempre un problema. Veánse, por ejemplo, los lamentos de Frazer en 1908 (1908: 33-34) por la "extinción", la "agonía", o el inevitable cambio de los salvajes y su significado para la obtención de datos antropológicos. En 1966, casi 60 años más tarde, Claude Lévi-Strauss (1966: 124), en *Current Anthropology*, tuvo que lidiar con la moda "en ciertos círculos de decir que la antropología es una ciencia en decadencia por la rápida desaparición de su tema tradicional: los llamados primitivos". Ciento un años después de Frazer, en 2009, el congreso de la Asociación Antropológica Americana



tuvo por tema "Fin/es de la Antropología". El reconocimiento de que el final del salvaje hacía temblar los cimientos clásicos de la antropología puede ser sintetizado en la famosa frase que Clifford Geertz (1983: 151) habría dicho en los años 1980: "ahora todos somos nativos". Para Arturo Escobar (1999), en un texto sintomáticamente llamado "El final del salvaje", lo que subyacía la posibilidad de desaparición de la antropología eran las nuevas formas de relación entre naturaleza y cultura, resultado de las nuevas tecnologías reproductivas y de lo virtual, por ejemplo, que estarían generando una era *posnatural*, en la expresión de la antropóloga británica Marilyn Strathern (1992). De hecho, la relación entre la disciplina, su crisis y la posibilidad de su desaparición es tan presente y recurrente que yo comparé la antropología al fénix, el ave mítica griega que renace de sus propias cenizas (Ribeiro, 2004).

Con la amplia difusión pública de la noción antropológica de cultura, la antropología, ya en los años 1990, empezó a pagar por sus propias victorias. Por un lado, aumentó la competencia en el seno de la academia con el surgimiento o la consolidación de campos de debates transformados en (trans)disciplinas, como los estudios culturales, los estudios postcoloniales, los estudios de género, los estudios de ciencia y tecnología. No se puede dejar de mencionar también, en la década de 1990, el postmodernismo que llena el vacío dejado por la pérdida de influencia del marxismo en los años posteriores a la Guerra Fría. Con su crítica de las metanarrativas y su glorificación de lo fragmentario, el postmodernismo vino a casarse con una tendencia a la hiperespecialización que ya venía desarrollándose debido al gran crecimiento del mundo académico después de la Segunda Guerra Mundial. Como bien planteó Eric Wolf en 1998 (2008: 33-34), en su presentación de la segunda edición del libro *Antropología y marxismo* de Ángel Palerm, el rechazo de los postmodernos al uso de "conceptos generales" condujo a la privación del "uso de métodos adecuados para caracterizar la matriz de relaciones donde tienen lugar los hechos y narrativas que registran" y a resultados "triviales, ya que no puede establecerse relación alguna con otros temas que no sean el propio, en sus propios términos".

La competencia con otras disciplinas muchas veces más abiertas a posiciones y debates politizados, la hiperespecialización y la trivialidad llevan a un panorama de creciente irrelevancia pública de la antropología estadounidense, la más poderosa del mundo. De hecho, la antropología

estadounidense logra, de cierta manera, exportar su propia crisis como si fuera una crisis universal de la disciplina. De hecho, la trivialidad y la irrelevancia de la antropología de los Estados Unidos ya habían sido apuntadas como un problema grave por Eric Wolf en su texto "American Anthropologists and American Society" (2001 [1969]): 21). Los colegas estadounidenses reaccionaron en los últimos 15 o 20 años intentando remediar el problema por medio de lo que llamaron "antropología pública" (Borofsky, 2004) y "antropología comprometida" (Low & Merry, 2011). Pero desgraciadamente la recuperación de la relevancia pública de la antropología no es un movimiento que se pueda dar de manera independiente de las dinámicas sociológicas.

Antes de ir directamente a la cuestión, quiero decir que la pérdida de relevancia relativa de la antropología no ocurre de forma pareja en todos los países. Es cierto que algunas de las razones sociológicas que presentaré enseguida inciden en casi todos, pero la historia de la disciplina, sus relaciones institucionales y políticas en diferentes contextos resultan en características distintas. La cuestión central es cómo explicar que una disciplina cada vez más potente, que ha crecido de manera relevante en varias partes del mundo, haya perdido su "prestigio" en la participación de los debates públicos y sea con frecuencia vista como un problema o como algo irrelevante.

Los cambios en la relación cultura/naturaleza ciertamente son importantes para explicar no sólo un necesario énfasis en los estudios antropológicos sobre la ciencia y la tecnología, sino también para comprender concepciones que viajan fácilmente en el mundo académico de hoy, como las que postulan la agencia de las cosas, a la cual llamé hiperanimismo o, irónicamente, animismo de los modernos, un movimiento que se relaciona con un proyecto de reencantamiento del mundo. La fuerza del hiperfetichismo, de la mercantilización de todo, hasta del inconsciente, como ya afirmaba Fredric Jameson en un ensayo visionario de 1984, es la contracara del hiperanimismo en un mundo chato e hipersaturado de tecnologías y manipulaciones humanas. El pensamiento de las ciencias sociales está hoy ubicado en el espacio generado por la tensión de estos dos extremos, un mundo animado por fuerzas otras que se contraponen a un mundo animado por la invasión del capital en todos los espacios.

No por casualidad hoy se habla del antropoceno, una noción geológica que lleva a pensar en la capacidad humana de destruir su propio planeta.



En realidad, el término *capitaloceno* (Moore, 2016) describe mejor de lo que se trata. Aquí está otro frente al cual los antropólogos llegamos tarde. Curioso: si estamos hablando del antropoceno, ¿por qué no fueron antropólogos los que iniciaron esta discusión? Lo pregunto no por algún tipo de chauvinismo antropológico, sino para ilustrar la ausencia de los antropólogos en debates de punta globales, con las pocas excepciones de siempre. Los antropólogos desaparecimos no sólo de los grandes debates nacionales, como afirma Claudio Lomnitz (2014) al hablar de la antropología mexicana actual, sino también de los grandes debates globales. Si no fuera así, ¿cómo explicar la *boutade*, la broma, del antropólogo noruego Thomas Hylland Eriksen en su conferencia en el último congreso brasileño de antropología en agosto de este año? De acuerdo con Eriksen, el antropólogo más conocido en el mundo hoy es el biólogo Jared Diamond, por su libro *Guns, Germs and Steel* (*Armas, gérmenes y acero*, 1997), que trata de la historia de la humanidad desde un punto de vista bastante criticado por los antropólogos. Parece que al abandonar las grandes cuestiones que eran tan importantes para los evolucionistas y difusionistas del siglo XIX y XX, dejamos la puerta abierta para que otros entraran y abandonamos ese lugar de habla.

Para ponerlo de la manera más simple y directa: ¿la culpa la tendremos nosotros, los antropólogos? Parcialmente tal vez, pues nos fuimos enredando en nuestras discusiones internas y en nuestras especialidades, como forma de mostrar erudición y de hacer carrera. Pero hay muchas otras razones sociológicas que escapan a nuestras propias capacidades de agencia aunque, por lo general, hayan sido recibidas con cierta pasividad no solamente por nosotros sino por el campo académico en general. Primero, hay que hablar claramente de un antiintelectualismo cada vez más intenso en el mundo. Parece que la ignorancia ha subido muchos escalones en su batalla contra la sabiduría. El papel político del antiintelectualismo es conocido y se expresa en los discursos de los políticos profesionales con mucha claridad. No por casualidad los regímenes autoritarios o populistas son antiintelectuales. Pero hasta los propios académicos muchas veces adoptamos, como una forma ingenua de criticar el esnobismo de la vida académica o como una manera de incluir otros saberes en la circulación de conocimientos, actitudes antiintelectuales, con lo que estamos contribuyendo inadvertidamente a la crítica que acusa de irrelevancia lo que hacemos.

El antiintelectualismo afecta especialmente las humanidades y las ciencias sociales. Destaco la antropología por lo que considero como su

carácter eminentemente subversivo de la naturalización del orden de las cosas. Al mostrar que otros mundos no solamente son posibles sino que realmente existen, la antropología constantemente denuncia el orden del capitalismo y de sus sistemas de poder asociados. En tiempos conservadores, como son los actuales, se busca sofocar el pensamiento crítico y la antropología no podría escapar de este movimiento.

El antiintelectualismo también puede ser el resultado del imperio de las pantallas, sobre todo de las pantallas que son puertas de acceso a la internet. Estamos asistiendo a la llegada a la vida adulta de la primera generación nativa de la era digital. Los cambios en la capacidad y las formas de lectura son un tema de punta que nos interesa a todos los que trabajamos con la producción, transmisión y difusión de saberes. Todavía no hay consenso y las posiciones varían desde aquellas que muestran una disminución de la capacidad de lectura en profundidad hasta las que creen en el surgimiento de un nuevo tipo de lectura fragmentada que no es completamente entendida porque los investigadores todavía tienen una visión del problema centrada en el libro. Véase por ejemplo *Hacia una antropología de los lectores*, de 2015, resultado de una investigación de la UAM-I que contó con la participación de antropólogos como Néstor García Canclini, Eduardo Nivón Bolán y Rosalía Winocur Iparraguirre (García Canclini *et al.*, 2015). La internet también representa otro tipo de desafío para las ciencias sociales en general. La declaración extremada de Umberto Eco según la cual “las redes sociales dan el derecho de hablar a legiones de idiotas” y han generado una “invasión de imbéciles” son para mí un síntoma de algo más amplio, de la hiperdemocratización de lo que llamé el espacio público virtual, en el cual todos aparentemente tienen el mismo peso y valor. Los efectos de esta hiperdemocratización pueden ser positivos, como yo creí en 1998 cuando hablé de la comunidad transnacional virtual-imaginada y su poder de testimonio y activismo político a distancia (Ribeiro, 1998), o como creyó Manuel Castells (2012) al analizar las redes de indignación y esperanza detrás de movimientos como la primavera árabe o *occupy Wall Street*. Pero sus efectos también pueden ser negativos. Primero, por la facilidad con que la vigilancia se puede hacer hoy día sobre los ciudadanos de todo el mundo que usan la red. En realidad, estamos asistiendo al final de la vigencia de las nociones burguesas de privacidad. Después, por lo que ha significado de concentración de poder económico y político en manos de unas pocas y gigantescas compañías,



como Googgle y Facebook. Además, sospecho que mucho de la polarización política vista en países como el mío, el Brasil, se relaciona con esta ampliación de la capacidad de intervención en el espacio público virtual. Por último, volviendo a la vituperación de Eco y con impactos mucho más fuertes sobre lo que nos interesa en esta conferencia, la internet crea una ilusión panóptica y omnisciente en sus usuarios. A fin de cuentas, puedo ver y saber todo usando a la red. El mundo parece ser transparente para los sujetos. Si puedo ver y saber todo, ¿por qué necesitaría de alguien que me explique el mundo? ¿Para qué sirven los científicos sociales?

En realidad, la internet es el reino de lo que llamo el capitalismo electrónico informal, la cara más dinámica del capitalismo hiperflexible que representa otras dinámicas del capital muchas veces subsumidas bajo la megaetiqueta del neoliberalismo. Claro que la universidad y las estructuras de (re)producción de conocimiento no podrían quedar inmunes. Los centros hegemónicos del sistema mundial de producción académica fueron visiblemente afectados por las ideologías neoliberales y sus mandatos administrativos. En el Reino Unido y los Estados Unidos los rectores de muchas universidades pasaron a ser administradores de negocios que deben producir ganancias crecientes. Es triste, pero parece que hay un proceso de demolición de un patrimonio de la inteligencia humana que llevó siglos para ser construido en aquellos países. Algunos de los procesos estructurales de este movimiento en la academia son la llamada cultura de auditoría y el productivismo, o sea, el control de la producción de productos académicos por cantidad y no por calidad, medidas implementadas internacionalmente. La antropología, con los largos tiempos implicados en la práctica etnográfica y en la maduración de la reflexión, se vio particularmente afectada. Pero los antropólogos también han dedicado su atención al neoliberalismo en el seno de la universidad. Los trabajos de Cris Shore y Sue Wright son un ejemplo de esto. En la introducción de una colección de textos dedicados al análisis antropológico del tema, Tracey Heatherington y Filippo M. Zerilli (2016: 43) dicen:

> Basados en años de investigación sistemática en diferentes contextos universitarios, Shore y Wright dejan claro que el modelo neoliberal no sólo está transformando el papel de la universidad en la sociedad, sino también está creando nuevos tipos de sujetos cuyas prácticas y *ethos* son estructu-

rados por una emergente cultura empresarial que está arraigando en el corazón de la academia. Dimitris Dalákoglou considera cómo los cambios neoliberales promueven estrategias empresariales y el comportamiento egoísta en los académicos. Explotando la etimología de la idiotez, insiste en que es crucial reconocer y desafiar las acciones de los muchos "idiotas" que ahora circulan en la academia, esto es, aquellos que simplemente actúan de acuerdo con intereses egoístas.

Asimismo, el principio del "publicar o perecer" se exacerbó como guía de la productividad y llevó a un aumento de la irrelevancia de los textos académicos. En un artículo periodístico intitulado "Profe, nadie lo está leyendo", Asit Biswas y Julian Kirchherr (2015) lamentan el crecimiento de "la ausencia de los profesores", especialmente de los científicos sociales, "en la conformación de los debates públicos y de las políticas públicas", y notan que "en los años 1930, 1940, 20 por ciento de los artículos en la prestigiosa *The American Political Science Review* se enfocaban en recomendaciones de políticas públicas. En el último conteo, este número había bajado a un mero 0.3 por ciento". Además, muestran que "82 por ciento de los artículos publicados en las humanidades no son citados siquiera una vez", y añaden que "si un artículo es citado, no significa que realmente fue leído... de acuerdo con una estimación, apenas 20 por ciento de los artículos citados fueron realmente leídos". Ellos "calculan que un artículo mediano en una revista con dictámenes de pares no lo leen completo más de diez personas". Todo lleva a creer que *publish or perish*, publicar o perecer, cada vez dice más respecto de los intereses de los oligopolios internacionales de la publicación científica que de los intereses de los investigadores o de un campo científico particular.

Frente a todos estos cambios estructurales en las universidades y en las macropolíticas científicas, las reacciones de los académicos han sido tímidas. Cuando mucho se habla de hacer *slow science*, una postulación, por lo general, desconocida de la mayoría.

Quiero finalizar esta sesión con uno de los factores del lugar problemático que la antropología ocupa hoy considerando algo fundamental para la suerte que hemos de correr en el presente y en el futuro. Para ello, tengo que volver a la estructura de alteridades y sus ideologías. En la mayoría de los países estamos identificados como defensores del multiculturalismo, es decir, con la defensa de la diferencia y de la diversidad cultural



y de comportamientos. Como dije, el momento en que la importancia pública de la antropología en la contemporaneidad empieza a decaer coincide con el auge del multiculturalismo como política y discurso públicos en la década de 1990. ¿Pero cómo empezamos los años 2000? Con el ataque a las Torres Gemelas en Nueva York, perpetrado por fundamentalistas musulmanes. El fundamentalismo se transformó en un problema político global, cada vez más racializado, en la medida en que otros atentados fueron cometidos en Europa y una entidad como el Estado Islámico sustituyó a la ya muy temida Al Qaeda. Las migraciones masivas de árabes a Europa intensificaron el etnocentrismo y el racismo en un contexto donde se da una identificación automática entre terror e islamismo. La intolerancia racial y el racismo volvieron con intensidad, pero con nuevos objetos y escenarios muy distintos de aquellos cuyo centro eran las poblaciones negras de Estados Unidos, organizadas en movimientos sociales, que luchaban por sus derechos civiles en los años 1950, 1960. Fueron estos movimientos sociales los responsables de la transformación de premisas multiculturalistas en políticas públicas.

Pero la naturaleza del racismo contemporáneo más visible ha cambiado. Ya no se relaciona exclusivamente con las demandas de reconocimiento y dignidad hechas por ciudadanos históricamente discriminados en diferentes Estados nacionales. El racismo contemporáneo se confunde también con la geopolítica global de fuerzas imperialistas donde la discriminación se dirige a los musulmanes y los migrantes. El racismo ha regresado con fuerza, como bien lo demuestran la elección de Donald Trump en los Estados Unidos o el aumento de la intolerancia en el Reino Unido y en Alemania. Todo esto me lleva a preguntar si no estamos ya, de hecho, en una era postmulticulturalista. Si esto es cierto, ¿para qué necesitamos antropólogos con sus lecciones de tolerancia? De hecho, la elección de Trump en Estados Unidos no sólo ha generado una ola de intolerancia racial en contra de los inmigrantes mexicanos y musulmanes, por ejemplo, sino también un debate sobre el final de la eficacia de la política identitaria liberal con el resurgimiento de un desinhibido supremacismo blanco.

Conscientes como pocos de los peligros que acechan en el presente, los antropólogos polacos se movilizaron contra la discriminación y publicaron un manifiesto en octubre de 2016, que reproduzco parcialmente por ser un índice de lo que acabo de decir y un esfuerzo legítimo de reposicionar la antropología frente a los graves problemas actuales:

> Como representantes de las disciplinas de la Antropología y la Etnología, nos sentimos particularmente responsables de la forma en que la cultura y la sociedad son comprendidas y representadas. Nos preocupan seriamente la proliferación y la manipulación de la ignorancia en el debate público, en los medios, la educación y la política de la Polonia de hoy. Nos referimos en particular a las afirmaciones engañosas sobre la migración, los refugiados y el multiculturalismo, así como sobre las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Por todas estas razones, creemos importante y necesario… posicionarnos respecto de estas cuestiones. Por más de cien años, la cultura y la sociedad han sido el principal foco de la reflexión teórica y de los estudios empíricos de nuestra disciplina. Así, nos sentimos obligados y autorizados a hablar cuando este conocimiento es utilizado para engañar al público. Nuestro sentido de la obligación está arraigado en el *ethos* de la antropología, una disciplina que sirve a la sociedad y los valores humanísticos. También nos motiva un sentido de responsabilidad y deber cívico. Al abrazar estos ideales, nos oponemos decididamente a la discriminación, la exclusión y el discurso de odio motivados por diferencias culturales, religiosas, étnicas, de género o de visiones de mundo. Protestamos contra la manipulación consciente de los hechos, la ideologización de las creencias, la xenofobia, el racismo y la violencia dirigida a las personas que representan diferentes culturas, identidades, posiciones políticas, confesiones y valores. Estos actos de odio que se han tornado más frecuentes en la sociedad polaca de hoy socavan los cimientos del orden social y frecuentemente llevan a tragedias reales. Apoyamos el conocimiento fidedigno sobre la cultura y la sociedad, clamamos por respeto mutuo y exigimos respeto por los valores humanísticos. Nuestro objetivo y nuestro sueño es una sociedad diversa y abierta construida sobre los ideales de la democracia y de los derechos humanos (Antropólogos polacos, 2016).

Antropologías del futuro

Frente a la nueva cara del racismo que se consolida, los antropólogos necesitamos organizarnos y sumarnos a los movimientos sociales que luchan por los derechos humanos y contra toda forma de discriminación, como lo están haciendo los colegas polacos. Nuestra imaginación interpretativa, teórica y política necesita comprender el cruce actual del racismo y la geopolítica global imperialista para poder aportar interpretaciones que desnuden las formas contemporáneas de violencia racista, sexista y am-

biental. Nuestra tarea no es reconfortarnos con metanarrativas pastorales y comunitarias, que pueden ser importantes y necesarias en contextos específicos y delimitados, pero son insuficientes para lidiar con la crisis de civilización que vivimos y los rumbos del capitalismo hiperflexible. Nuestra tarea principal es, por medio de esfuerzos de investigación y de reflexión, ayudar a vislumbrar y a construir las salidas posibles para esta crisis a la que Immanuel Wallerstein llamó "giro global a la derecha" (Wallerstein, 2016). En lo inmediato, dada nuestra tradición de lucha contra el racismo, estamos llamados a participar claramente en los tiempos difíciles que representará la era postmulticultural. Estoy de acuerdo con Claudio Lomnitz (2014), quien pone la etnografía una vez más en el centro de nuestros esfuerzos por demostrar la relevancia social y política de nuestro quehacer. Dice Lomnitz:

> Demasiado frecuentemente, hoy, nos encontramos con la sensación de que las categorías de análisis no alcanzan siquiera a describir la realidad –ni hablar de explicarla. De hecho, no se puede explicar bien lo que no se sabe describir primero. Es decir, que la crisis de la economía y de la ciencia política, e incluso de la afición actual por la encuesta y de la agregación de opiniones como si ellas describiesen de manera transparente las prácticas y creencias de los encuestados, está dejando un espacio enorme para la etnografía y, por lo tanto, para un renacimiento del papel de la antropología en el debate público y la construcción de futuro.

La crisis que vivimos nos obligará a retomar nuestro papel político en el presente y en el futuro. Los conflictos que se desencadenarán llevarán a un nuevo reconocimiento social de las virtudes de la antropología (ver por ejemplo Leader, 2016) cuya metanarrativa se basa en el entendimiento y en la paz.



Bibliografía

Antropólogos Polacos (2016). Anti-discrimination manifesto of Polish anthropologists and ethnologists http://zjazd.weebly.com/english.html. Acceso 2 de noviembre de 2016.

Biswas, Asit y Julian Kirchherr (2015). "Prof, no one is reading you". *The Straits Times* (Singapur), 11 de abril de 2015. http://www.straitsti-

mes.com/opinion/prof-no-one-is-reading-you. Acceso 30 de noviembre de 2016

Boas, Franz (1964 [1943]). "El problema racial en la sociedad moderna". *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*. Buenos Aires: Solar, pp. 253-271.

Borofsky, Robert (2004). "Conceptualizing Public Anthropology". http://www.publicanthropology.org/Defining/definingpa.htm, acceso 11 de abrill de 2007.

Calvino, Italo (1994 [1991]). *Por qué leer los clásicos*. México: Tusquets.

Castells, Manuel (2012). *Networks of outrage and hope. Social movements in the internet age*. Cambridge/Malden: Polity Press.

Danda, Ajit K. 1995. *Foundations of Anthropology: India*. Nueva Delhi: Inter-India.

Diamond, Jared (1997). *Guns, Germs and Steel*. Nueva York: W.W. Norton.

Eco, Umberto (2015). "Las redes sociales le dan el derecho de hablar a legiones de idiotas". https://actualidad.rt.com/actualidad/177851-umberto-eco-redes-sociales-legion-idiotas. Acceso 30 de noviembre de 2016.

Escobar, Arturo (1999). "El final del salvaje: antropología y nuevas tecnologías", en *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.* Bogotá: CEREC/ICAN.

Fabian, Johannes (2002). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

Frazer, James (1908). "El alcance de la antropología social". *Entrada Libre*: 19-36.

García Canclini, Néstor (coord). (2011). *Conflictos interculturales*. Barcelona/Buenos Aires: Gedisa.

— *et al* (2015). *Hacia una antropología de los lectores*. México y Madrid: Ediciones Culturales Paidós/Fundación Telefónica/Universidad Autónoma Metropolitana.

Geertz, C. (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books.

Glazer, Nathan (1997). *We Are All Multiculturalists Now.* Cambridge: Harvard University Press.

Harris, Marvin (1996 [1968]). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura.* Mexico y Madrid: Siglo XXI.



Heatherington, Tracey y Filippo M. Zerilli (coord.) (2016). "Anthropologists in/of the Neoliberal Academy". *Anuac*. 5 (1): 41-90.

Jameson, Fredric (1984). "Postmodernism, or, the Cultural Logics of Late Capitalism". *New Left Review* 146: 59-92.

Kohl, Karl-Heinz (en prensa). "Anthropology in Germany". *International Encyclopedia of Anthropology*. Nueva York: Wiley-Blackwell.

Krotz, Esteban (2002) *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: UAM-I/FCE.

Lévi-Strauss, Claude (1966) "Anthropology: Its Achievements and Future", *Current Anthropology* 7 (2): 124-127.

Low, Setha M. y Sally Engle Merry (2011). "Engaged Anthropology in the United States and its relevance for world anthropologies", en Gustavo Lins Ribeiro (coord.), *Global Anthropologies*. Pekín: Intellectual Property Publishing House.

Lomnitz, Claudio (2014). "La etnografía y el futuro de la antropología en México". http://www.nexos.com.mx/?p=23263 . Acceso 30 de noviembre de 2016.

Leader, George (2016). "Universities need more anthropology now, more than ever". *The Hufington Post*. 20 de octubre. http://www.huffingtonpost.com/american-anthropological-association/universities-need-anthrop_b_12576982.html Acceso 10 de noviembre de 2016.

Moore, James (2016). *Anthropocene or capitalocene? Nature, history and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press/Kairos.

Palerm, Ángel (2006 [1974]). "Sobre el papel de la historia de la etnología en la formación de los etnólogos". *Historia de la etnología 1. Los precursores*. México y Guadalajara: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, pp. 7-22.

Ribeiro, Gustavo Lins (2014). "World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics". *Annual Review of Anthropology* 43: 483-498.

— (2007). "Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo". *Tabula Rasa* 6: 173-193.

— (2006). "World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology". *Critique of Anthropology* 26 (4): 363-386.

— (2003). *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona y Buenos Aires: Gedisa.

— (1998). "Cybercultural Politics. Political Activism at a Distance in a Transnational World", en Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (comp.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press, pp. 325-352.

— (1991). Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Utopia /Ideologia do Desenvolvimento. *Revista de Antropologia*, Universidade de São Paulo (34): 59-101.

Spiegel, Mugsy (en prensa). "Anthropology in South Africa". *International Encyclopedia of Anthropology*. Nueva York: Wiley-Blackwell.

Strathern, Marilyn (1992). *After nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Trouillot, Michel-Rolph (2003). "Anthropology and the savage slot. The poetics and politics of Otherness", en *Global Transformations. Anthropology in the Modern World*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Tylor, Edward Burnett (1878). *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization.* Boston: Estes & Lauriat, pp. 1-13.

— (1889). "On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent". *Journal of the Anthropological Institute* 18: 245-72.

Wallerstein, Immanuel (2016). "Como deter a virada à direita". http://outraspalavras.net/posts/wallerstein-como-deter-a-virada-a-direita/. Acceso 30 de noviembre de 2016.

Williams, Brackette F. (1989). "A Class Act. Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.

Wolf, Eric (2008 [1998]). "Presentación", en Ángel Palerm, *Antropología y Marxismo*. México: CIESAS/UAM/Universidad Iberoamericana, pp. 21-41

— (2001 [1969]). "American Anthropologists and American society", en *Pathways of power. Building an anthropology of the modern world.* Berkeley: University of California Press, pp. 13-22.





Gustavo Lins Ribeiro es investigador del Sistema Nacional de Investigadores (CONACYT-México) Nivel 3 e investigador visitante del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, en la Ciudad de México. Es investigador senior del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia. Escribió y compiló 23 libros en portugués, español e inglés. Publicó más de 170 artículos/capítulos en seis lenguas, en 21 países, sobre globalización, transnacionalismo, cibercultura, desarrollo y antropologías mundiales. Sus últimos libros son *Globalización desde abajo* (2015, Colégio de México y Fondo de Cultura Económica/Ciudad de México), coordinado con Gordon Mathews y Carlos Alba; y *Outras Globalizações. Cosmopolíticas Pós-Imperialistas* (2014, Rio de Janeiro, Eduerj).



DIRECTORIO





ENCARTES antropológicos, año 1, **núm 1, marzo 2018 - agosto 2018**, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, y El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera escénica Ti-juana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México. Tel. +52 (664) 631 6344, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica http://www.encartesantropologicos.mx. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente re lejan la postura de la revista.